学术评论

古典政治观念的义理谱系与治理向度

——《“天命”如何转移》与清代政治史研究的再出发

马子木

1922 年，梁启超在一次讲演中提及，清代政治虽不尽善，“然就组织力言之，则除汉代外，殆无其匹”。① 在他看来，清代最显著的贡献之一便是西南、西北民族问题的化解，“吸聚诸族，蜕变其原质，作为我族之一成分，而增廓其内容”，清人能获致此效，则因满人汉化，“其操术较巧妙，故其享祚较长久”。② 清朝如何实现对广袤疆土与多元族群的有效统治，关于这一问题的讨论渊源已久，孟森便将之归因于清初“修文偃武，制作可观”。③ 从制度构建与运行的角度考索清朝统治的深层逻辑，是清代政治史研究的主要线索。清代制度运行的灵活性与基层治理结构的多元性日益受到学者的重视，中枢机构与文书行政的革新建立了高效的决策机制，因俗而治的藩部体制奠定了统一多民族国家的格局。④ 随着“新清史”的兴起，清代的特殊性逐渐被纳入所谓“内亚传统”的脉络中。这些研究在不同程度上更新了对清代中国的传统认知，但制度以及围绕制度而凝成的人群、族群是否足以完全解答清代统治的深层逻辑？政治行为均受到特定观念与思想传统的支配，清代统治框架、治理实践是在何种政治文化的主导下形成的，后者又如何渗透于日常治理的方方面面？杨念群教授所著《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》⑤（以下简称《天命》）是对这一问题的整体回应，以透视清朝统治的本质，借用宋儒之语，即“说出向上一层工夫，以见义理之无穷”。⑥

[收稿日期] 2024-01-02
[作者简介] 马子木（1992— ），男，南开大学历史学院副教授，天津 300350，mazimu92@163.com
[基金项目] 国家社科基金冷门绝学研究专项“《清太祖实录》满蒙汉文本对勘整理与研究”（22VJXG005）阶段性成果。

① 梁启超:《地理及年代》，汤志钧、汤仁泽编:《梁启超全集》第 15 卷，中国人民大学出版社，2018 年，第 508 页。
② 梁启超:《历史上中华国民事业之成败及今后革进之机运》,《梁启超全集》第 11 卷，第 221 页；《中国历史研究法》,《梁启超全集》第 11 卷，第 345 页。
③ 孟森:《清史讲义》，中华书局，2006 年，第 310 页。
④ 白彬菊:《君主与大臣：清中期的军机处（1723—1820）》，董建中译，中国人民大学出版社，2017 年；郭成康:《18 世纪的中国与世界 · 政治卷》，辽海出版社，1999 年；成崇德:《清代边疆民族研究》，故宫出版社，2015 年；张永江:《清代藩部研究》，黑龙江教育出版社，2013 年。
⑤ 杨念群:《“天命”如何转移：清朝“大一统”观的形成与实践》，上海人民出版社，2022 年。下文所引均随文标注页码。
⑥ 黄士毅编，徐时仪等汇校:《朱子语类汇校》卷 41，上海古籍出版社，2014 年，第 2 册，第 1106 页。

一、从“正统性”到“大一统”：古典概念的回归与疏解

康熙五十六年（1717），圣祖颁布长谕，宣示“自古得天下之正，莫如我朝”，[①] 从统绪授受的角度论证天命转移是清初流行的思路，但统绪授受只是表面性，清朝正统性的构建至少有三个问题不容回避。其一是华夷之辨。宋、明正统论本具有“攘夷”色彩，为明复仇的大义无法突破夷狄不居正统的成见，故世宗、高宗均在地域而非族群的框架下论述华夷，“本朝之为满洲，犹中国之有籍贯”，“东夷、西戎、南蛮、北狄因地而名，与江南、山左、关右何异？”[②] 清人如何弥合经典与现实的断裂，淡化攘夷而保留尊王之义？其二是版图与疆域。清代版图之广远逾前代，“何得尚有华夷中外之分论哉”，[③] 疆域开拓不仅消解了华夷身份，还改变了经典世界中对天下秩序的想象，历代相沿的天文分野、山岳龙脉诸说也受到挑战，那么应如何重新在经典框架内论证天下秩序、安置天人关系？其三是正统性的思想资源。宋元以降，五德终始说渐次衰微，以德性为主体的正统论渐成主流，元、明士人大多由辨明道统来论证本朝正统。[④] 清人已不重德运，但在道统论之外，还有无其他可以援引的思想资源？

上述问题正是《天命》一书追寻的主要线索。杨念群教授对“大一统”观念的探讨至少可以追溯到十六年前，[⑤] 在此基础上写成的《天命》陈义甚精，读之如入山阴道上，应接不暇。《天命》全书共七章，简言之是对“大一统”观念纵、横双向的考察。纵向是对“大一统”的概念史分析，上溯先秦，下讫近代，一方面分析疆域一统与德性之正如何此消彼长主导了汉至宋明的正统性构建（第一章），另一方面通过梳理“大一统”观念的近代际遇，检视古典概念如何为近代转型提供思想资源（第六章）。横向是对“大一统”在思想与实践层面参与清朝正统性塑造的政治文化史考察，这是全书的重点。就思想而言，经过清人重新诠释的“大一统”观突出尊王之义（第二章），疆域拓展成为论证正统的必要条件，“大一统”也与多民族的统治结构相协调，使清人援引儒家之外的因素构建起更具包容性的正统观（第三章）。就实践而言，旨在补苴时弊的经世思潮与清帝对体制化教化的重视合流，构成“大一统”的治理方略，既包括由学者型官僚自上而下推行的道德教化（第四章），亦包含乡约等传统上被视作自治力量而在清代已走向“吏道”化的组织（第五章）。民国肇建继承了“大一统”的政治秩序，却无从安置其深层的道德秩序，政治与教化的解纽因此造成民初的“合法性阙失”（第七章）。总之，从盛清到清季、从内地到边疆、从庙堂到基层，均可以看到“大一统”无所不在的“制度、身体和心理规训能力”（第36页，下文仅括注页码数字），“大一统”也由是成为清朝统治秩序的核心构造。

以“大一统”作为清朝正统性构建的主导观念，是古典政治概念在两个层面上的回归。

第一个层面是就清人而言。宋明相沿的正统论重点在“正”不在“统”，“大一统”观由此退隐。《天命》详细梳理了宋儒在偏安之局下形成的“新功德论”与“新夷夏论”，两者均以德性论正统，将“夷狄”摒除在外，亦否认了一统之于正统的必要性。（89−96、107−112）清人重新提出“大一统”，用以克服身份认同的问题，论证疆域广袤的正当性，其意义正在于将“正”与“统”合一（129），这并非否认德性，而是将地理一统作为彰显内在德性的指标。前辈学者

---

① 《清圣祖实录》卷275，康熙五十六年十一月辛未。

② 《大义觉迷录》卷1，中国社会科学院历史研究所清史研究室编：《清史资料》第4辑，中华书局，1983年，第4页；《乾隆朝上谕档》第11册，乾隆四十七年十一月初七日，档案出版社，1991年，第462页。

③ 《大义觉迷录》卷1，《清史资料》第4辑，第5页。

④ 饶宗颐：《中国史学上之正统论》，中华书局，2015年，第65页；Hok-lam Chan, *Legitimation in Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115—1234)*, University of Washington Press, 1984, pp.39−42；刘浦江：《正统与华夷：中国传统政治文化研究》，中华书局，2017年，第80−87页。

⑤ 杨念群：《我看“大一统”历史观》，《读书》2008年第11期。

对于宋明儒者论正统由“史统”向“道统”的转变早有确论，《天命》则揭示出清朝在传统中国统纪之学上的又一转折。

《天命》的一个重要预设是清初面临如何处理理学遗产的问题（632），故对宋、明的追溯大体在理学的脉络下进行，用以说明德性因素对政治的支配，但也或多或少遮蔽了宋以降正统论的复杂性。作者认为元人已重新揭橥正统论中空间一统之义（112–114），而元人对“大一统”隐含的尊王之义也早有发挥，许有壬便称元朝不仅在疆域一统上“实协于名”，且“所谓一统，万类可以执一御，而六合同风、九州共贯之机括系焉”，[①] 甚至连圣旨开首套语“长生天气力里、大福荫护助里”也被吏员赋予“奄有万邦”“混一区宇，历古所无”一类解读。[②] 不独“大一统”，清人常常称说的“同文”也与元代有相通之处，这是两朝为突破相近的正统性困局而殊途同归，抑或清人部分继承元代的思想资源，均值得续作研究。作者敏锐注意到，明成祖迁都后，廷臣援引“大一统”颂圣，北京遂成为“大一统之中枢”（135–138）。其中也有元朝的影响，书中所引金幼孜、杨荣等人的《皇都大一统赋》是词林应制之作，以此题作赋的传统又始于元人。[③] 如稍加推衍，研究者已指出永乐朝的政治体制与统治风格有强烈的蒙古色彩，成祖从不讳言甚至主动塑造为蒙古遗产的继承者。[④] 因此，在讨论清人的知识渊源时，宋、明的延续性固然重要，但元代似乎并不能简单理解为特例或插曲，《天命》只是将元代作为宋、明的对照，未免稍有遗憾。

第二个层面是就今人而言，“大一统”等古典政治概念应如何被重新引入清史研究，又能够带来哪些新的取径或视角？在回答这一问题前，有必要略作追溯，将《天命》与作者 2010 年出版的《何处是“江南”？》（以下简称《江南》）对读。两书均关注清朝正统性论述建立的过程，议题多有相通。不同的是，《江南》侧重在“中原—江南”的南北轴线上论述皇帝与士林如何“合谋”以整编、规训士人精神世界，从而建立满洲统治的合法性。《江南》对话的对象是汉化论与满洲特性论，但正如作者后续研究指出的，只有发掘“东北—内亚”“中原—江南”两条轴线的互补关系，才可形成观察清朝的整体图景，“大一统”为统摄二者提供了思想框架，此即作者所说的清史研究的“第三条道路”。[⑤]《天命》一书是此思路的具体实践。第二点不同，在于《江南》偏向申述“大一统”的文化层面。作者将章学诚对“官师合一”的推崇视作士林对皇帝整编道统的迎合，颠覆“道”的神圣性的“六经皆史”论配合了“大一统”意识形态的建立。清帝处理与边疆民族、周边政权的关系时，也能看到“以‘文化’之‘理’推行‘大一统’之‘势’”的精神。[⑥] 在《天命》中，作者对“大一统”的界定是“一种统治思想和治理实践相结合的古代政治文化现象”（24），“一整套治理技术和统治经验的实施方式”（31），解读较之《江南》更为显豁，其意义又需回到古典语境中理解。

宽泛而论，古典语境中的“大一统”有两层含义。浅层是指统一的疆域，清人应是从这一空间概念开始接触“大一统”之义（129）。深层是其原义，即《公羊》学的古义：“统者，始也，总系之辞。夫王者，始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆

---

① 许有壬：《圭塘小稿》卷 5《大一统志序》，《四库提要著录丛书》集部第 60 册，北京出版社，2010 年，第 338 页。

② 徐元瑞：《吏学指南·发端》，浙江古籍出版社，1988 年，第 37 页。

③《元史》卷 190《陈孚》，中华书局，1976 年，第 4338–4339 页。永乐朝同题之作参见《历代赋汇》卷 35，《四库提要著录丛书》第 313 册，第 555–561 页。

④ 宫崎市定：《从洪武到永乐：明朝初期政权的性质》，张学锋等译：《宫崎市定亚洲史论考》下册，上海古籍出版社，2017 年，第 1073–1076 页；David M. Robinson, *Ming China and its Allies*, Cambridge University Press, 2020, pp. 53–57.

⑤ 杨念群：《超越“汉化论”与“满洲特性论”：清史研究能否走出第三条道路？》，《中国人民大学学报》2011 年第 2 期。

⑥ 杨念群：《何处是“江南”?：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》（增订版），生活·读书·新知三联书店，2017 年，第 333–347、354–359、424–425 页。

虫，莫不一一系于正月，故云政教之始。”[①] 据此，“大一统”兼有时间与空间两重意义，且是圣王治世的总纲，一切人、物俱在这一政教秩序中获得相应的名分与位置。从刘逢禄到康有为对此古义均有疏解，《天命》第二、六章已有详论。但如不拘于《公羊》学的脉络，“大一统”既昭示理想的天人秩序，也隐含所以达致此秩序的方案，是可以实践的概念。从这一层面出发，可引申出以“大一统”为核心的概念集群，如《江南》中已经探讨过的文质论，以及本书涉及的另一核心概念“政教”。

政（政治）教（教化）关系与疆域一统共同构成清人塑造正统性的核心条件（542），政治、社会与道德由是被统合起来。历代莫不重视道德教化，在作者看来，清代的特殊性在于“教养合一”与“政即是教”，皇权对教化的干预“达到了无所不及的地步”（312–318、333–339）。“教养观”回应的是教化与经济的关系，“政教观”则为政治“提供道德支持”，两者交互为用，形成清代的“政教体系”（604）。以“政教”概念为接引，“大一统”由虚悬的观念层面进入切实的政治实践。前辈学者大多将正统性视作一套逻辑自洽的话语体系，陈学霖将统治合法性分为程序的、强制的、语义的、学理的与大众的五种，从五德终始到宋儒道统化的正统论大抵偏重语义与学理的层面。[②] 清人的“大一统”论则不尽然，作者提出了“统治”与“治理”之别，后者是行政技术，前者为之提供合法性支撑，两者主次互补，治理服从于统治的制约（650）。“大一统”首先属于“统治”的层面，它为清朝正统性的塑造提供了核心概念框架，从政治实践来看，“大一统”格局的底定又须仰赖于行政技艺，后者则属于“治理”。因此，“大一统”不仅是一种理念，也是一套繁复的治理技术（385、555）；皇权既具有象征意义，也发挥社会整合的作用，通过“政”“教”“养”的分层将皇帝、官绅以至民众安排入严密的政教体系中。在此脉络下，“大一统”这一古典政治概念被重新激活，清朝正统性因此由“坐而论道”进入“起而行道”的层次。

二、“大一统”的内外显隐：清朝正统性中非汉因素的再思考

清朝如何向藩部地区昭示统治合法性，又如何实现对藩部地区的成功统治？传统的解读一般归因于满洲汉化，近三十年来，随着所谓“内亚转向”的潮流，满洲特性论又盛行一时，满人的成功是因其“异”而非其“同”。学者举述的满洲特性，大多指特定族群的文化传统及由此形成的礼俗、制度与权力关系、身份认同等，但这些在边疆治理中发挥作用的要素只是治理技术，无法上升到构建正统性的高度。[③] 不过这并不意味着清人以中原的正统论应用于边疆民族地区，作者注意到了两者的张力，故《天命》以较长篇幅讨论了清朝正统性的构建与非汉民族思想资源的关系。

中古时期的统治者援引佛、道论证正统，少数民族政权亦曾以本族的宗教因素融入正统礼仪，但这些短暂的现象不足以动摇儒学作为正统性思想基础的地位。[④] 清人在某种程度上打破了此传统。清代的治理结构均具有鲜明的多元色彩，作者称之为“二元体制”（235–239）。为以“一元”统摄“多元”，清人必须建立能够包容边疆民族与宗教传统的多元性的正统观：一方面继承儒学传统，另一方面借助藏传佛教，确立与儒学相兼容的新正统观（248）。关于藏传佛教参与正统观构建的渠道，《天命》主要围绕修辞、礼仪与帝王形象三方面展开。多元正统观的两个层面并非等量齐观的，清帝对于藏传佛教资源的利用相当克制且隐微。整体而论，乾隆朝的

---

① 何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊注疏》卷 1，《十三经注疏》第 7 册，艺文印书馆，1989 年，第 9–10 页。

② Hok-lam Chan, *Legitimation in Imperial China*, pp.16–17, 45–47.

③ 杨念群：《如何诠释“正统性”是理解清朝历史的关键》，《重建另一种叙事》，北京师范大学出版社，2020 年，第 106 页。

④ Hok-lam Chan, *Legitimation in Imperial China*, p.46.

历次战争，特别是平准之役，其出师的正当性以及战功的表彰，均仰赖于儒家礼仪与道德教化的传统，这是一元统摄多元的例证，体现清代边疆治理对前代模式的延续（274–288）。儒家的正统观与来自藏传佛教的正统观对应两种不同的政教关系，分别构成了清代内、外分别的双重统治格局。从本质来看，两者又是体、用的关系，后者受到儒学正统性的训化与制约。（273、301）体与用的互补、中心与边缘的互动，清朝正统性"内—外 / 显—隐"的复杂性由此得以昭示。

在作者看来，汉化论忽视了儒家教化的范围界限，"新清史"对清代皇权共主性的刻画过于强调内亚特性而忽视了清与前朝的关联。（243–247）这种批评或多或少反映出，由不同的史料构成、问题意识与研究脉络导致的传统的清代政治史与边疆民族史研究间的畛域。《天命》的贡献在于突破畛域，从整体一贯的视角理解清代。前举作者关于多元正统观的讨论，多有发覆探赜之处，言前人所未言。在此基础上，或许可以从三方面续作思考。

其一是皇帝称谓与形象的问题。顺治初蒙、藏贵族即尊称清帝为文殊菩萨或转轮王，至乾隆朝更为普遍。① 但清帝有无相应的自称，学界聚讼已久。钟焓注意到清廷颁降西藏的敕谕基本使用皇帝称号，后者在转述时再加入宗教尊号，故推论宗教性的"他称"只是皇帝名号的修饰语。②《天命》倾向认可宗教性自称的存在，作者指出康熙末驱准保藏大军号称"文殊皇帝所属"，高宗致书六世班禅时也以"转动威力之轮之皇帝"自居（263–265）。前者见于抚远大将军允禵致班禅咨文"大皇帝系万国钦遵共仰的曼殊什哩圣主"，③ 后者出自藏文《六世班禅传》。④ 但高宗颁予班禅的敕谕，原件、抄件均存世甚多，无一以转轮王自称者。⑤ 检汉译本《六世班禅传》，高宗面见班禅时方以"文殊大皇帝"自称。⑥ 似可推定，清帝在具有行政效力的敕谕文书或具有郑重意义的政治场合，应不会使用宗教尊号自称。此外，作为自称的皇帝名号的意义亦有变化。顺治初敕谕多称"大清国皇帝"（蒙 daičing ulus-un qaγan）⑦，自顺治五年、六年起径称"皇帝"（蒙 quwangdi/qaγan）⑧，七年后又与新出现的"奉天承运皇帝"（蒙 tngri-yin ibegel-iyer čaγ-i eǰelegsen qaγan）⑨ 混用，顺治十年后基本划一称"皇帝"（满 hūwangdi/ 蒙 quwangdi）⑩。直到康熙末年，"奉天承运皇帝"（满 abkai hesei forgon be aliha hūwangdi/ 蒙 tngri-yin bošoγ-iyar čaγ-i eǰelegsen qaγan）⑪ 之号重新作为颁降西藏敕谕的开首，并在雍正以降著为定制。这种变化固然与敕谕体式的成熟有关，但彰显天命的尊号在驱准保藏后再度出现，恐亦有制度之外的深意，甚至与正统性的构建也不无关系。

其二是由皇帝称号引申来的公、私之辨。清人以至近现代的学者大多从绥服蒙古的实用主义角度理解清廷与藏传佛教的关系，但近年的研究日益揭示出高宗对藏传佛教的尊崇与修习已

---

① 安海燕：《作为"转轮王"和"文殊菩萨"的清帝——兼论乾隆帝与藏传佛教的关系》，《清史研究》2020 年第 2 期。

② 钟焓：《论清朝君主称谓的排序及其反映的君权意识——兼与"共时性君权"理论商榷》，《民族研究》2017 年第 4 期。

③《抚远大将军允禵奏稿》卷 6，全国图书馆文献缩微复制中心，1991 年，第 116 页。

④ Ishihama Yumiko, "The Image of Ch'ien-lung's Kingship as Seen from the World of Tibetan Buddhism", *Acta Asiatica* 88, p.51.

⑤《西藏自治区档案馆馆藏蒙满文档案精选》所收 250 件清代敕谕文书，除个别文首残缺莫辨外，全部使用皇帝称号。

⑥ 嘉木央·久麦旺波：《六世班禅洛桑巴丹益希传》，西藏人民出版社，1990 年，第 511 页。

⑦《西藏自治区档案馆馆藏蒙满文档案精选》第 1 册，四川民族出版社，2018 年，第 115、117 页；《清内秘书院蒙古文档案汇编》第 3 册，内蒙古人民出版社，2003 年，第 11、13 页。

⑧《清内秘书院蒙古文档案汇编》第 3 册，第 20、87、88 页。关于清代皇帝称号变迁的最新研究，参见石岩刚：《清前期多语种文书中皇帝称号的演变》，《历史研究》2024 年第 6 期。

⑨《西藏自治区档案馆馆藏蒙满文档案精选》第 1 册，第 121、125 页；《清内秘书院蒙古文档案汇编》第 3 册，第 149、150、153、156、249、252 页。

⑩《西藏自治区档案馆馆藏蒙满文档案精选》第 1 册，第 127、129、131、133、135、139、141、142、145、149 页；《清内秘书院蒙古文档案汇编》第 4 册，第 169–171 页。

⑪《西藏自治区档案馆馆藏蒙满文档案精选》第 1 册，第 209、257、264、267、273 页。

进入信仰的层次。[①] 如何理解高宗两种截然不同的形象？钟焓认为高宗信仰藏传佛教乃“个人偏好”，故刻意在外廷淡化其与僧人的关系。[②]《天命》亦注意到高宗的微妙态度：一方面，宗教仪式被严格限制在私人空间，皇帝亦鲜少使用宗教尊号自称；另一方面，高宗又有明确的争正统意识，只是较之儒学，皇帝“承统”有所节制，皇权既是世俗领域的最高权威，也可以师长之尊介入宗教世界。（266–269）但隐秘的内廷宗教仪式如何获得藏传佛教信众的认同，以发挥构建正统性的作用？该书未及详论，未免遗憾。在笔者看来，似应转换思路，重新回到政治名号的问题上。宗教尊号的自称、他称之别固然是皇权观念及其意识形态的表现，但未可一概而论。如明武宗自比噶玛巴汉地转世，又以苏菲长老自居。[③] 虽均系自称，但与明朝正统性的思想资源无涉。政治名号与正统观的关系，还直接体现于前者在政治实践中的应用与认同情况。前举允禵咨文即深有意蕴。与之相似，雍正九年（1731）土尔扈特使臣入藏，驻藏大臣授意颇罗鼐向使臣称说“尊上文殊师利佛主上（dergi manjusiri fucihi amba ejen）之至仁”；[④] 乾隆四十七年（1782）班禅转世灵童确认后，高宗指示理藩院尚书向西藏僧侣传语“文殊师利大皇帝甚为畅悦”，[⑤] 均是利用蒙、藏僧俗贵族所认同的政治观念与之交流。再看精英之外的情形。雍正及乾隆前期的准噶尔逃人，大多依循相同的政治逻辑表达皇权，称清帝为“文殊师利大皇帝（manjusiri amba han ejen）”或“文殊师利大主上（amba manjusiri ejen）”，[⑥] 此种观念的下渗、弥散与认同，正是清朝正统观多元特性的地方表达，与《天命》论述的庙堂之上的情形恰相补充。质言之，从宗教的角度来看，清帝与藏传佛教的关系确有公、私之分；但就政治实践而论，源自宗教的名号已泛化为蒙、藏地区普遍接受的政治逻辑，与儒家的正统论恰构成主次分明的平行线索。

其三是藏传佛教之外的正统性构建。基于藏传佛教的正统观主要面向蒙、藏，这是清代藩部地区的主体，故《天命》专就之立论。但蒙、藏之外的其他藩部地区如何回应正统论的诉求，是沿用儒家的正统论，抑或另创新说，书中未及深论。以新疆为例，清朝统治的确立最初仰赖于蒙古因素，清人以准噶尔汗国继承者的身份进入天山南路，以蒙古语文、蒙古礼与回部上层接触。[⑦] 但所谓“准噶尔遗产”主要仍在治术层面，恐难以上升到正统性的高度。布鲁特部首领在归诚表文中将高宗形容为“如苏莱曼佛（sulaiman fucihi）之仁、如古时伊斯甘达里（isg’andari）之威、如郭斯塔木（g’ ostam）之勇武无二、富逾四海天佑大圣主”，[⑧] 似应与伊斯兰传统有关。在中亚藩属政权的波斯文表文中，同样有迥别于中原与蒙藏传统的称呼。[⑨] 这只是修辞之异，抑或隐含对清朝皇权的特殊解读，仍有待研究。另如关外时代满洲人对天、天命的尊崇，既有萨满教的因素，亦有天人感应论的痕迹，这是否影响到清入关后对天命的解读，亦是值得探讨的议题。

乾隆末松筠为蒙、藏崇佛的一段辩护颇值得注意：“自古抚有天下，未有不以遵王道、大一统为贵者，而御世之经权，莫大于中和。”在他看来，尊崇佛教小而言之是“随乎土俗人情”，大而言之关涉统驭方略，“圣主法尧舜执中、孔子绝四之大经大权也”。此种经、权之辨某种程

---

① 沈卫荣、安海燕：《乾隆帝所习藏传密法考述》，《中国文化》第 58 期（2023 年）。

② 钟焓：《论清朝君主称谓的排序及其反映的君权意识——兼与“共时性君权”理论商榷》，《民族研究》2017 年第 4 期。

③ 卓鸿泽：《历史语文学论丛初编》，上海古籍出版社，2012 年，第 151–154 页。

④《清代新疆满文档案汇编》第 1 册，广西师范大学出版社，2012 年，第 303 页。

⑤《乾隆朝满文寄信档译编》第 16 册，乾隆四十七年十二月二十日，第 583 页。

⑥《清代新疆满文档案汇编》第 1 册，第 274 页；同书第 9 册，第 12 页。

⑦ David Brophy, “The Junghar Mongol Legacy and the Language of Loyalty in Qing Xinjiang”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.73, No.2.

⑧《清代新疆满文档案汇编》第 40 册，第 441 页。

⑨ David Brophy, “High Asia and the High Qing: Persian Letters in the Beijing Archives”, in Alireza Korangy et al eds., *No Tapping Around Philology: A Festschrift for Wheeler McIntosh Thackston Jr.'s 70th Birthday*, Harrassowitz Verlag, 2014, p.340.

度上与正统观内外显隐的结构恰相印证，儒学是体与经，非汉因素是用与权，“循其天理之自然，变不离宗，自归道义”。[①] 归结言之，《天命》揭示出清朝正统观内－外、显－隐相配合的多元结构，以此结构为支撑，多民族、多文化的藩部地区逐渐被纳入“大一统”的统治框架之中，以地域一统为起点，走向“声教”一统。这一框架打破了传统政治史与边疆史研究的畛域，构成重新理解清代政治文化的新基点。由此推衍，隐性正统论的思想资源是否只有藏传佛教，内、外两条线索如何配合、互动，从多元语境下理解清朝皇权及其意识形态背景，均为后续研究提供了新的思路。

三、超越治道合一：政教关系中的帝王之学

贯穿《天命》第二章至第五章的核心线索是皇帝与皇权。清人对“大一统”观的改造、多元正统观的构建、基层治理与教化，均能看到皇权的在场与推动。在串联起庙堂到地方的“政—教—养”体系中，自上而下的权力同样起到支配作用。先行研究对清代政治与学术关系的认识大多基于“治道合一”论，呈现出与儒家理想“以道抗势”截然相反的“以势压道”的图景。皇帝对士林的钤束与震慑，士林的疑惧惶悚与自我审查，固然是清代政治文化生态的常态，却非全貌。要厘清围绕“治道合一”论产生的对君主、士人角色的预设与偏差，便需要对治道关系这一经典范式稍作追溯。

士以道自任的前提是士阶层身份的转变以及“道”从王官学体系中的脱离。由于“道”的内在超越性，以道自任的士希求以“道”来“改变世界”，或出仕行道，或批评无道，“道”因之成为判断世间是非的超世间的最高理想。[②] 宋儒基于此构建起治道关系的经典结构。朱子划分道统与道学，前者为批判君权提供依据，后者是引导时君治天下的门径；其对“皇极”的新训释，也旨在约束人君，使之除修身外不必更有作为。[③] 与之相类的还有君、师关系，后者经宋儒发扬，使儒者的“外王”追求从汉唐的“官僚型儒家”转向“师儒型儒家”，晚明士林特别是阳明后学不乏以师道自任者，乡约、讲会与党社遂被视作师道反抗君道的组织基础。[④] 治道（或君师）关系成立的核心因素有二。其一是治、道分统。治统与道统“相涉而又分立”，[⑤] 德与位旗鼓相当，儒者遂获得“独立性”，或至少是与君主“相互依存”。[⑥] 其二是道统因其超越性而能规正、制约治统。君臣以道义相合，而非以尊卑分上下，士大夫得以捍卫其正直与独立。[⑦] 由此不难得出治道关系下对君、臣角色最基本的预设：治统、道统间始终具有张力，师儒充当批评者，皇帝只是沉默的被教化者。正是基于此预设，清代的治道合一被视作君权独裁、群臣曲学阿世的极致。

道的超越性能否使道统成为寄寓文化价值，与君主权力相抗衡的权威，晚近学者已有省思。在张灏看来，儒家对于三代治道合一圣王政治始终抱有典范期待，而天道观念的“超越实化”使之吸收现实政治秩序并将之神圣化、绝对化，两方面的因素使儒家思想的主流是政教一元。[⑧]

---

① 松筠撰，富俊译：《百二老人语录》卷 1，东洋文库藏满汉合璧抄本，无页码。

② 余英时：《中国知识人之史的考察》，《知识人与中国文化的价值》，时报文化，2007 年，第 176–185 页。

③ 余英时：《朱熹的历史世界》上册，生活 · 读书 · 新知三联书店，2004 年，第 23–24 页；下册，第 849 页。

④ 李纪祥：《经世观念与宋明理学》，《道学与儒林》，唐山出版社，2004 年，第 352–356 页；邓志峰：《王学与晚明师道复兴运动（增订本）》，复旦大学出版社，2020 年，第 38–40 页。

⑤ 余英时：《道统与政统之间》，《史学与传统》，时报文化出版公司，1982 年，第 57 页。

⑥ 列文森：《儒家中国及其现代命运》，刘文楠译，香港中文大学出版社，2023 年，第 286 页。

⑦ 余英时：《道统与政统之间》，第 58 页；Wm. Theodore de Bary, *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, Columbia University Press, 1991, pp.36–37.

⑧ 张灏：《政教一元还是政教二元？：传统儒家思想中的政教关系》，《思想（20）：儒家与现代政治》，联经出版事业公司，2012 年，第 117–120、137、140 页。

孙明也注意到道统只是“内在于政治而促使其归于王道的规训力量”，治道合一使“道的超越化意涵减弱”，用以规范治道的现实意涵反而增强。[①] 这些研究说明政治因素在塑造治道关系中的作用尚未被充分揭示。但发掘政治因素不是单纯关注思想脉络的政治背景，或寻绎政治行为的思想逻辑，如此仍是政治与思想的叠加，而是在“政学一体”的框架下，以政治与思想文化的互构作为讨论的基点。回到清代的治道合一论，其并非道统以强权攫取或道统为取媚而相让。清帝崇儒以塑造圣君的形象，士林对圣王治世怀有期望，两者不谋而合，“政治化的道统观”既是“专制政权在意识形态方面的跃进”，亦是“君主与儒生相互为用的产物”。[②] 治统由是被赋予了主体性，祭孔、尊朱、经筵兼具象征意义与现实考量，但清帝是否仅通过此类崇儒之举即可自我塑造为圣王？

在《江南》中，作者已批评前人研究过于强调士林与皇帝“天然的对抗关系”，且将经学视为士林的专利。[③] 循此思路，作者认为正统观不是士大夫独享的思想形态，也不是治统、道统“各据一端相互博弈的产物”，因此《天命》对治道关系的解读更倾向于发掘治统的能动性，而非仅仅视之为“理学思想的被动接受者”（131–132）。经“帝王经学”与“学者型官僚”这两个核心概念亦由此提出。

《天命》讨论的“帝王经学”是以经史之学为核心的帝王之学，确切言之是反映帝王意志的庙堂学术。顺治至乾隆年间，清廷共纂修 19 部御纂经解，旨在取代《四书五经大全》而建立新的官方学术标准。御纂经解的体例主于萃集前说，在经学史家看来“摭拾固勤，理解终少”。[④] 事实上，帝王经学与士林经学在路径与宗旨上均迥然有别，前者看重经籍的致治功用，以为皇权的绝对权威寻找理据为旨归，[⑤] 故考察帝王之学“应采取与惯常认识士林哲学不一样的路径和方法”（131）。《天命》对清人如何重新诠释“大一统”观的分析，便呈现了此种新的方法范式。康、雍、乾三朝改造理学遗产、重新诠释经典，其要义大致有三。其一是五伦易序，君臣跃居父子之上，实现移孝作忠的思想构建。其二是塑造尊王而不攘夷的《春秋》新义。御纂经解离传解经、改易经文体例，以淡化《公羊传》与《胡传》的攘夷之义，发挥尊王之旨。其三是创造新义例与新书法，这主要体现于乾隆朝御纂史评中的正统、偏安之辨以及“一岁两系”笔法，以历史书写的斧钺赏罚之权与经学相配合，实现了“《春秋》，天子之事”的名实统一。三方面互有侧重，其核心旨趣皆是“以‘尊王’为中心构建‘帝王经学’体系”（183）。

治统的主体性由此显露无遗。治统操戈入室，将权力关系内化于伦常秩序，从内部瓦解道统的权威，皇帝不再是无声的被教化者，亦非治道合一论下符合理学想象的圣王。与士人治经不同，帝王经学系有为而发，经过改造的“大一统”观最终从文本走向实践，其中有两处关节不容忽略，其一是将尊王与教养论推向基层的学者型官僚，其二是帝王经学的横纵扩展。横向而论，帝王之学出乎经典而入于政治，解经与诏谕颇有互文。以五伦易序为例，远在曾静案前，世宗便有“君亲大义也，而君为尤重”，“只管自己好，亲戚朋友不必关心，一关心，必存私”之谕，限制彝伦私情是世宗公诚论的题中之义。[⑥]《大义觉迷录》是将政治观念上升到道德准则的高度。纵向而论，帝王经学因与科举结合，极易在基层士人间流播。钱泰吉谓读经入门之法莫过于“钞读御纂、

① 孙明：《治道之统：传统中国政治思想的原型与定型》，生活 · 读书 · 新知三联书店，2023 年，第 389、563 页。

② 黄进兴：《清初政权意识形态之探究：政治化的道统观》，《优入圣域：权力、信仰与现代性》，中华书局，2010 年，第 83–105 页。

③ 杨念群：《何处是“江南”？：清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》（增订版），第 415 页。

④ 马宗霍：《中国经学史》，商务印书馆，1936 年，第 140 页。

⑤ 邓国光：《康熙与乾隆的“皇极”汉、宋义的抉择及其实践》，彭林编：《清代经学与文化》，北京大学出版社，2005 年，第 145–147 页；黄爱平：《清前期官修经解与官方经学探析》，《清史研究》2021 年第 5 期。

⑥ 高翔：《康雍乾三帝统治思想研究》，中国人民大学出版社，1995 年，第 164–166 页。

钦定诸经，而辅以古注疏”，[①] 举业读本也劝诫士子“《五经》须看御纂，乃有见解”，[②] 甚至出现了《解经指要》《七经要说》等御纂经解的节本，凡此均可见帝王经学对士林的影响。

《天命》以常州学派对《公羊》大义的发挥与修正为例，说明“士林观点与帝王思想的微妙共谋关系”（230）。“大一统”、尊王虽出自《公羊传》，但已泛化为普遍的政治观念，时人未尽循《公羊》学的脉络理解这些语汇，故似应跳出《公羊》学史，从更广阔的思想语境考察帝王之学与士林的互动，或可从两方面略作申述。

首先是帝王之学与士林论学在皇权论与夷夏论上的暗合。先谈皇权论。大体而言，晚明士人对明代皇帝政治的反思衍生出了三种意见。其一是君师合一，反对师道踞于君道之上，主张治、教大权皆归天子。[③] 其二是“尊主权”，这主要来自对现实层面朝纲不振的省思，故期待有强势的皇帝主持局面。其三则是批评祖制之恶与无限制的皇权，探索对皇权运作的制约与规范。明清之际的整体背景是如伊东贵之所言的“秩序化”倾向，[④] 新秩序的确立赖于有力者自上而下的推动，“圣王”期待与“尊王”共识由此形成。清初帝王之学的展开与强势圣王的塑造，与暗袭此传统不无关联。只是清帝究竟是士人期许的“圣王”抑或只是所谓“王圣”，[⑤] 则又当别论。其次谈夷夏论。《天命》第四章提及世宗的“蛮人皆赤子”论（361−366），实亦有所承。在人性论的层面破除夷夏畛域可追溯至罗汝芳，或与其任官边地的经验有关。[⑥] 政治上力主攘夷论的邹元标、冯从吾持见相似，邹称“赤子之心，无中国，无夷狄，尽同此心”，冯认为华、夷天命之性本同。[⑦] 这些议论并不常见，但因持论者是士林领袖，影响不容小觑。或可推测，在阳明后学特别是泰州一派的影响下，明人的夷夏之防已微有动摇。《天命》对明、清思想之异抉发入微，但未免忽视了其间思想脉络的相似性。帝王之学并非截断众流的“圣心默运”，明清之际渐进延续的思想潜流，都在不同程度上成为庙堂学术的资源。

其次是士林思想世界对“大一统”秩序的因应。《天命》拈出“经世”之义，认为18世纪的经世思潮旨在通过补苴时弊以助益“大一统”的统治方略，由经世“用常”之一面突破了学界对其“济变”的固有印象（379、382）。但补苴时弊与改良政治的界线如何划定？乾隆五十五年（1790）严惩尹壮图，嘉庆四年（1799）重处洪亮吉，均说明补苴时弊只能在有限的范围内进行。《天命》举述的学者型官僚，如李绂、陈宏谋，均具有理学背景，故18世纪常态化的经世其实是以理学的经世追求为基础，融合对行政技术的讲求而成。其与宋明理学经世观念的不同，首先在于由实学开出事功，虽非功利主义，但亦非延续宋明的“道德理想主义”；[⑧] 其次，宋明儒者经世以教化王者为治平的枢机，清代士人转向基层治理以化民成俗。但即使清儒没有致君行道的余地，他们如何看待皇帝在治理中的意义，皇权之上有无约束？黄克武注意到清人大多强调君主在政治中的“杠杆作用”，君主行仁政的保证首先是“德”，政策、制度因素都是第二义。但有位者如何有德，清人只是重述经筵、纳谏等不具强制性的格套，已不见前代经世学

---

① 钱泰吉：《曝书杂记》卷中，《丛书集成初编》本，中华书局，1985年，第49页。

② 司徒德进：《举业度针 · 读墨辨路》，陈维昭编校：《稀见明清科举文献十五种》下册，复旦大学出版社，2019年，第1452页。

③ 魏月萍：《君师道合：晚明儒者的三教合一论述》，联经出版事业公司，2016年，第177−191页。

④ 伊东贵之：《中国近世的思想典范》，杨际开译，台大出版中心，2015年，第83页。

⑤ 张灏：《政教一元还是政教二元？》，《思想（20）：儒家与现代政治》，第141页。

⑥ 罗汝芳：《近溪子集》卷书（五），方祖猷等编校：《罗汝芳集》上册，凤凰出版社，2007年，第153页；《近溪子续集》卷坤（二），《罗汝芳集》上册，第273页。

⑦ 邹元标：《愿学集》卷2《答田竹山太守》，《明别集丛刊》第4辑第32册，黄山书社，2016年，第477页；冯从吾：《冯少墟续集》卷1《都门语录》，《明别集丛刊》第4辑第49册，第475页。

⑧ 张灏：《宋明以来儒家经世思想试释》，《幽暗意识与民主传统》，新星出版社，2010年，第84页。

者“想象中的乐观”。[①] 整体来看，士人对于君主作用的认识仍具有浓厚的理学底色，即使现实政治已少有付诸实践的空间，“格君心”、君相相得等传统的政治观念依然是清人想象君臣关系的基本框架。这种观念结构与表达、思想与政治之间的“错位”，是理学浸润下士人迂远而阔于事情，抑或援引经典寄寓的政治理想以显示对现实政治的抗议？其实已不易判断。今文学者亦然，庄存与解释《公羊传》“贬天子”义例称“以天道临之可也”，[②] 观念上虽是祖述刘向通三统“非独一姓”之说，但恐也有以天制约君主之用意。[③]

归结言之，清代士人面对“大一统”秩序的压力显现出不同的因应之道。既有对圣王复出的颂美，亦有政治压力之下自我审查与“集体无意识”。[④] 不过即使是官僚与精英士大夫，亦未必完全输诚于清帝营造的治道关系叙事，在“道一风同”之下延续着一些同样源出古典的政治想象，有意无意间透露出不同的声音。士人思想言说的多元性与多层次，恐怕也是考察“大一统”秩序时应予关注的问题。

四、结语：新方法与新方向

随着学界对宏大叙事的兴趣减弱，政治史研究日益面临挑战。研究者尝试转换视角与思路，引入新理论与方法，为清代政治史研究开出新境。前人对清代政治的理解较多受到“专制主义”等标签化思维的影响，带有目的论的色彩，导致整体性视野的缺失。[⑤] 在皇权支配体制下审视国家权力，自应以皇帝与皇权为首义。《天命》借由分疏“民众史观”与“英雄史观”，提出史学研究的“通感”概念，即“在观察某个局部现象时四面环顾不同要素之间的关联”，与“社会”或“文化”有关的诸多现象“也许是某种更深层的政治表征”（617）。因此，政治史虽不限于上层精英的历史，讨论皇帝与皇权也不意味着只是聚焦庙堂之上，但不可忽视上层政治与精英人物的主导作用。政治的触角由上而下，弥漫扩散，无所不至，实在的政治制度、围绕制度聚集的群体与个体、塑造政治行为的思想观念与文化环境，以及局中人感知到的亦虚亦实的“权力感”，都应是政治史关注的对象。就此而言，《天命》是贯通的政治史，从中央到边疆，从庙堂到地方，消泯畛域，展现清朝“大一统”观念塑造与治理实践的全景，使整体理解清代政治成为可能。

为了提挈这一复杂的体系，《天命》激活古典政治概念，由“大一统”关联起文质、政教、经世等概念集群，由此进入清人的观念世界。正如作者所指，分析传统概念必须回到具体的历史语境，应兼顾其“‘思想’之‘虚构’内涵”与“‘事实’层面体现出来的‘行动’逻辑”，研究者更应关注古人在特定时刻援引此概念的“历史动因和具体处境”（611）。“大一统”等古典概念兼具义理与实践的层面，因此《天命》既是“大一统”统治观念的生成史，也是此观念引导下的治理史，可谓体用兼备。作者在书末提及“纪纲”一词，全书呈现的正是以“大一统”提挈起的清朝纪纲秩序。经义与政治的张力由帝王之学消弭，中央与藩部的关系由内外隐显相配合的多元正统观整合，皇帝、士大夫与庶民由“政—教—养”的体系贯穿，使对清代政治行为的研究获得了“向上一层”的义理根源，为清代政治史研究开辟了新的方向，这也是《天命》在方法论上最重要的贡献。

---

① 黄克武：《鸦片战争前夕经世思想中的杠杆观念：以〈皇朝经世文编〉学术、治体部分史料为中心之分析》，《亚洲文化》第 9 期（1987 年）。

② 庄存与：《春秋正辞》卷 1《奉天辞·审天命废兴》，上海古籍出版社，2014 年，第 14 页。

③ 路新生：《庄存与的治学与清代今文经学之兴起》，《孔孟学报》第 72 期（1996 年）。

④ 刘浦江：《正统与华夷》，第 192−203 页。

⑤ 相关反思参见杨念群：《为什么要重提政治史研究》，《历史研究》2004 年第 4 期；刘文鹏：《回到国家建构：对清代历史研究中帝国主义路径的再分析》，《史学理论研究》2017 年第 2 期；刘凤云：《观念与热点的转换：清前期政治史研究的道路与趋势》，《清史研究》2015 年第 2 期。